

SOBRE LA PROCEDENCIA DEL ESPÍRITU

LUCAS F. MATEO-SECO

En la homilía de la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo del año 1995, pronunciada en presencia del Patriarca Ecuménico Bartolomeo I, Juan Pablo II, refiriéndose al Símbolo Niceno-Constantinopolitano, decía: «Se trata de un texto venerable que reconocemos conjuntamente como expresión de la única fe de la Iglesia. Ninguna confesión de fe propia de una tradición litúrgica particular puede contradecir a esta fundamental expresión de la fe trinitaria, enseñada y profesada por la Iglesia de todos los tiempos (...). De la parte católica existe una decidida voluntad de clarificar la doctrina tradicional del *Filioque*, presente en la versión litúrgica del Credo latino, para que quede patente su plena armonía con lo que el Concilio ecuménico confiesa en el Símbolo: el Padre como fuente de la Trinidad, único origen del Hijo y del Espíritu Santo»¹.

Pocos meses más tarde, en este mismo espíritu, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos publicaba una *Clarificación* titulada *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*², que constituye un notable esfuerzo por eliminar uno de los mayores malentendidos entre Oriente y Occidente: la diversa concepción existente en torno a la procesión intratrinitaria del Espíritu Santo³. Esta divergencia es consecuencia, a su vez, de un acercamiento diverso al misterio trinitario por parte de ambas tradi-

1. JUAN PABLO II, *Homilía*, cfr. *L'Osservatore Romano*, 30.VI.1995, 7.

2. Cfr. *L'Osservatore Romano* 13.IX.1995.

3. Entre los comentarios al documento, tenemos presentes los siguientes: J.-M. GARRIGUES, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit*, «Irenikon» 68 (1995) 501-506; ID., *À la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, *ibid.*, 69 (1996) 188-212; B. BOBRINSKOY, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, en BSS, 22.XI.1995. El texto es reproducido en «La Documentation Catholique», 21.I.1996, 89-90; Fr. Ph. JOBERT, *A propos du Filioque*, en «La Documentation Catholique», 26.IX.1995, 601-603; G. FERRARO, *L'origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, «La Civiltà Cattolica», I (1996) 222-231.

ciones. La historia de la controversia es larga y la cuestión importante⁴, pero no es ni simple, ni sencilla; dentro de cada tradición son muchos los matices que existen⁵.

En el breve espacio de que disponemos para esta comunicación, nos centraremos en la consideración del *Filioque* a la luz de la teología del Padre, es decir, considerándolo en el contexto del axioma admitido por todos de que el Padre, y sólo el Padre, es *fons et origo totius Trinitatis*. Consideraremos, pues, al *Filioque* en el marco de la confesión pneumatológica de Constantinopla: *qui ex Patre procedit*, es decir, en la medida en que la procedencia del Espíritu con respecto al Hijo forma parte de la afirmación de su procedencia del Padre. En efecto, el Espíritu Santo procede del Padre, pero el Padre es Padre en cuanto que engendra al Hijo, de forma que el Hijo forma parte, por así decirlo, de la paternidad del Padre.

Es la reflexión que se hace en la *Clarificación*: «Igualmente, aun cuando en el orden trinitario el Espíritu Santo es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo —porque trae su origen del Padre en cuanto que es Padre del Unigénito— la relación entre el Padre y el Hijo alcanza ella misma su perfección trinitaria en el Espíritu. Del mismo modo que el Padre es caracterizado como Padre del Hijo que Él genera, el Espíritu —que tiene su origen en el Padre— lo caracteriza de modo trinitario en su relación al Hijo y caracteriza de modo trinitario al Hijo en su relación al Padre: en la plenitud del misterio trinitario, son Padre e Hijo en el Espíritu Santo».

4. Sin entrar en los avatares de la historia del *Filioque* y en las razones de su inclusión en el uso litúrgico del Símbolo, parece justo advertir que nos encontramos ante una cuestión seria. No se trata de un simple «teologúmeno», sino de una verdad perteneciente a la fe. Al mismo tiempo, si se compara el *Filioque* con otras verdades pertenecientes al mismo Espíritu Santo, se ve claramente que ocupa un puesto menor en la jerarquía de las verdades: tiene más relevancia la afirmación de la divinidad del Espíritu y de su ser personal. Se trata de una verdad importante en sí misma y secundaria, si se la compara con el conjunto de las verdades pneumatológicas. Cfr. B. DE MARGERIE, *L'Esprit vient du Père et du Fils*, «Orientalia Christiana Periodica» (1994) 353.

5. Sobre las diversas matizaciones y propuestas que se hacen por parte oriental, cfr. D. STANILOAE, *Le Saint Esprit dans la théologie Byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, en J. SARAIVA (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Città del Vaticano 1983, 661-679; ID., *Orthodox Dogmatik*, Gütersloh 1985, 277-289; B. BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, París 1986, 283-305; Y. SPITERIS, *La Teologi Ortodossa Neo-greca*, Bolonia 1992, donde se presenta un elenco de los principales teólogos ortodoxos. En casi todos se menciona su posición ante el *Filioque*. Por parte católica, baste citar a Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 491-515; B.J. HILBERATH, *Pneumatología*, Barcelona 1994, 145-155 y 221-232.

LA TRASCENDENCIA DEL MISTERIO TRINITARIO

Desde hace siglos los orientales vienen advirtiéndolo a los occidentales de los peligros que se corren cuando se pretende «racionalizar» el misterio. Ellos ven esta racionalización, sobre todo, en el hecho de que los occidentales estructuran sus tratados sobre la Trinidad a partir de la unidad de la esencia divina y con la preocupación primordial de mostrar que la trinidad de personas no destruye esta unidad. Es obvio que en esta forma de acceder al misterio trinitario preocupa especialmente el salvaguardar los atributos divinos tan firmemente argumentados en la teología natural. En consecuencia, las leyes lógicas —presentes especialmente en la filosofía griega— habrían determinado la afirmación del *Filioque*. El axioma *in Deo omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*, axioma que constituye uno de los principales argumentos en su defensa, les parece surgido de este afán racionalizador.

Es claro que el entendimiento entre griegos y latinos en la cuestión del *Filioque* no puede estar en dependencia de una «racionalización» del misterio, ni en manos de una dialéctica más o menos fácil, que ambas partes podrían manejar hábilmente, una fácil dialéctica que, por otra parte, sólo conseguiría alejar de la verdadera aceptación del misterio. Sólo es posible acceder al misterio —y especialmente al misterio trinitario— en la humilde aceptación y en la amorosa contemplación de los datos que ofrece la Revelación. Ellos han de ser lo primero. Hacia ellos y hacia la forma en que los ha entendido la gran tradición de la Iglesia se deben dirigir los ojos.

Los datos que ofrece la Sagrada Escritura son bien concretos en la sobriedad de sus afirmaciones: el Espíritu procede (*ekporéuei*) del Padre (cfr. Jn 15, 16); el Espíritu toma del Hijo y revela lo que el Hijo ha recibido del Padre (cfr. Jn 16, 14-15). La *Clarificación* propone una lectura «trinitaria» de estos textos para una comprensión más profunda.

HACIA UNA LECTURA TRINITARIA DE LOS TEXTOS

La lectura «trinitaria» de estos textos equivale a considerar a cada una de las Personas divinas en su mutua interrelación con las otras. El Padre no es Padre en abstracto, sino que es el Padre del Hijo Único, de forma que su paternidad, por así decirlo, fructifica en el Hijo y, al mismo tiempo, está «caracterizada» por el Hijo. La procedencia del Espíritu debe considerarse también situada en ese mismo ámbito trinitario. Es lo que hace la *Clarificación* al afirmar que el Espíritu San-

to, que tiene su origen en el Padre, lo caracteriza de modo trinitario en su paternidad, es decir, en su relación al Hijo y caracteriza también de modo trinitario la filiación del Hijo, es decir su relación al Padre, de forma que, en la plenitud del misterio trinitario, son Padre e Hijo en el Espíritu Santo.

EVITAR EL SUBORDINACIONISMO PNEUMATOLÓGICO

La historia atestigua que el *Filioque* se introduce en el Símbolo para evitar el subordinacionismo del Hijo con respecto al Padre. El *Filioque*, que ya estaba en San Ambrosio y en San Agustín, se encuentra tan destacadamente presente en los Concilios de Toledo para evitar los peligros nada imaginarios del arrianismo. Pero advierten los teólogos ortodoxos que el *Filioque* comporta a su vez un gran peligro de subordinacionismo pneumatológico: se corre el riesgo de concebir el Espíritu Santo como inferior al Padre y al Hijo. Este peligro se hace realidad, por ejemplo, cuando se concibe la relación Padre-Hijo —por decirlo gráficamente— como algo concluso y cerrado en sí mismo. El Espíritu Santo aparecería entonces como un «añadido» a la relación Padre e Hijo. El malentendido podría describirse así: primero es la relación Padre-Hijo; una vez considerada como plena y terminada en sí misma, tendría lugar la espiración conjunta del Espíritu, sin que esta espiración estuviese en relación con su íntima relación de paternidad y filiación. De ahí la insistencia de la *Clarificación* en que el Espíritu Santo «caracteriza de modo trinitario» al Padre y al Hijo.

Es notable el esfuerzo por encontrar modos de hablar que presenten una enseñanza comprensiva del misterio trinitario. Se insiste una vez y otra en que la tradición griega y la tradición latina son complementarias. Esta complementariedad sólo puede captarse plenamente en el marco de una consideración del misterio trinitario en su conjunto. Una consideración así implica tener muy presentes dos aspectos fundamentales: la doctrina de la *circuminsessio*, y la afirmación de que las relaciones entre las Personas divinas son mutuas, de forma que mutuamente se caracterizan.

LA MONARQUÍA DEL PADRE

El *Catecismo de la Iglesia Católica* es un buen ejemplo del esfuerzo por integrar ambas tradiciones, entendiéndolas como complementarias y presentándolas en el marco de la consideración global del mis-

terio trinitario. Como se ha hecho notar, el *Catecismo* ofrece una interpretación magisterial del sentido que el *Filioque* recibe en el Concilio II de Lyon cuando afirma que el Espíritu procede del Padre y del Hijo como de un solo principio⁶. La afirmación del *unum principium* tendría como finalidad, según el *Catecismo*, salvaguardar la monarquía del Padre precisamente porque el Padre «en tanto que Padre del Hijo único y juntamente con Él es el *único principio* de donde procede el Espíritu Santo»⁷.

La unicidad de principio espirador se acerca, pues, a la afirmación de que el Espíritu procede del Padre de forma que el Hijo participa en la espiración en cuanto formando un solo principio personal con el Padre. La teología latina ha procurado mantenerse en este ámbito al afirmar que Padre e Hijo constituyen *un solo principio espirador* y al advertir, al mismo tiempo, que todo lo que el Hijo tiene es recibido del Padre. El Hijo está unido al Padre en la espiración precisamente en cuanto que es Hijo e Imagen, es decir, en cuanto que está recibiendo todo su ser del Padre. De ahí que el *Filioque* se haya visto siempre como coincidente con la afirmación tan propia de algunos Padres griegos de que el Espíritu procede del Padre *per Filium*.

NO DE LA ESENCIA DIVINA, SINO DE LAS PERSONAS

Con estas precisiones, el *Catecismo* hace una notable corrección a algunas lecturas escolásticas del *unum principium*. Ya el Concilio IV de Letrán había puntualizado que las procesiones pertenecen a las Personas divinas, no a la esencia. No es la esencia divina la que engendra, convirtiéndose así en Padre —desdoblándose en Padre e Hijo, por así decirlo—, sino que es la Persona del Padre la que engendra al Hijo. También la Persona del Padre —no la esencia divina— es la que espira al Espíritu Santo. Ahora bien, prosigue el *Catecismo* recogiendo la teología latina en torno a las personas divinas, la persona del Padre es en sí misma total referencia al Hijo. De ahí la justeza con que advierte el *Catecismo* que es el Padre *en cuanto Padre* el que espira al Espíritu Santo, con la intención clara de que se lea el *Filioque* en el contexto de la paternidad del Padre, y no en el contexto de su unidad de esencia con el Padre⁸.

6. DS 850.

7. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 248.

8. La referencia a San Juan Damasceno es obligada, por su autoridad indiscutible para ambas tradiciones y por la claridad de esta afirmación: «Si Él estuviese sin el Hijo, Él no sería Padre» (SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, PG 94, 812 A).

La *Clarificación*, comenta Garrigues, «desarrolla esta interpretación del *Catecismo* al mostrar que el *unum principium* del que procede el Espíritu Santo no puede consistir en la unidad del Padre y del Hijo en su esencia común, ya que el Concilio IV de Letrán (1215) había dicho claramente que la esencia *ni engendra, ni es engendrada, ni procede, sino que el Padre engendra, es el Hijo el que es engendrado y el Espíritu Santo el que procede*⁹.

MÁS ALLÁ DEL FILIOQUISMO

Esto quiere decir que la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo debe ser correctamente entendida, o lo que es lo mismo, que no debe darse por válida cualquier interpretación del *Filioque*. Se atiende así al temor oriental de que la afirmación del *Filioque* equivalga a afirmar que el Espíritu Santo procede de la esencia divina, ya que procedería de lo que el Padre y el Hijo tienen en común, que es precisamente la esencia.

La cuestión exige equilibrio y precisión. Por una parte, la afirmación del *Filioque* no puede significar que el Espíritu Santo procede de Padre e Hijo como de dos principios, sino como de un solo principio. En caso contrario, se lesionaría gravemente la monarquía del Padre. De otra parte, este *unum principium* debe entenderse de una forma en que no de pie a pensar que el Espíritu procede de la esencia del Padre y del Hijo, sino de su relación personal. El peligro no es puramente imaginativo, y se pueden aducir algunos ejemplos históricos¹⁰.

9. J.-M. GARRIGUES, *À la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, «Irénikon» 69 (1996) 194.

10. Se señala como ejemplo a San Anselmo. Para San Anselmo Padre e Hijo son principio del Espíritu Santo en lo que tienen de común, más allá de su relación paterno-filial. Tan radicalmente plantea esta cuestión San Anselmo, que llega incluso a matizar la doctrina común en Occidente de que el Espíritu procede *a Patre principaliter*. «Y si se dice que el Espíritu Santo es principalmente del Padre, como si fuera más del Padre que del Hijo, no se puede admitir, si se entiende con ello la existencia de alguna de las diferencias de que hemos hablado. Pero no hay inconveniente en afirmar que lo que el Espíritu Santo es del Hijo lo tiene del Padre, de quien el Hijo tiene el ser, porque el Hijo tiene del Padre lo que es. Ahora bien, como quiera que el Hijo de tal modo tiene el ser del Padre que le hace el mismo en absoluto que el Padre y un solo y mismo Dios, no pudiendo un Dios simple y único ser mayor o menor (...), síguese que el Hijo no es ni anterior ni posterior, ni mayor o menor que el Padre, ni tiene nada distinto de Él...» (SAN ANSELMO, *De processione Spiritus Sancti*, 24). El capítulo es elocuente de las razones de fondo en que San Anselmo sustenta su argumentación y de la forma en que entiende el *unum principium*. Pueden describirse así: el *Filioque* viene afirmado para apoyar la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo y, por tanto, el *unum principium* viene interpretado en un ambiente que no es estrictamente el de las relaciones paterno-filiales. Cfr. J.-M. GARRIGUES, *À la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, «Irénikon» 69 (1996) 195.

De ahí que la *Clarificación* insista en que el Espíritu procede del Padre *en cuanto Padre*, y del Hijo en cuanto que el Hijo es inseparable de la paternidad del Padre. La unidad del *unum principium* se establece así en lo personal, no en lo esencial.

En esta perspectiva es mucho más asequible mostrar la razón existente en la forma común en que ambas tradiciones hablan del orden trinitario: el Hijo es la segunda Persona y el Espíritu es la tercera. Es claro que en este orden el Hijo antecede siempre al Espíritu Santo y que no se puede invertir ese orden. Existe una razón teológica por la que el orden en las procesiones del Hijo y del Espíritu no puede invertirse: «El Espíritu —se advierte en la *Clarificación*— no precede al Hijo, porque el Hijo caracteriza como Padre al Padre del cual el Espíritu trae su origen, lo que constituye el orden trinitario. La espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por y a través (son los dos sentidos del *diá griego*) de la generación del Hijo que ella —la espiración— caracteriza de modo trinitario».

La *Clarificación* hace un notable esfuerzo por mostrar cómo el *unum principium* ha de entenderse no de la esencia divina —con la cual, como es lógico se identifica también el Espíritu Santo—, sino de la relación paterno-filial en cuanto que esa relación es constitutiva de las Personas del Padre y del Hijo. A veces los teólogos ortodoxos presentan la procesión del Espíritu no sólo como sólo del Padre, sino como simultánea con la procesión del Hijo. Cuando se suscribe este planteamiento existen serias dificultades para dar una razón teológica coherente de por qué el orden trinitario es Padre, Hijo y Espíritu, y nunca puede invertirse.

EL ESPÍRITU SANTO EN EL SENO DE LA TRINIDAD

Una vez sentado el principio de que los términos de la relación personal se *caracterizan* mutuamente, era lógico preguntarse cómo *caracteriza* el Espíritu Santo la relación Padre-Hijo. En efecto, si el Espíritu procede del Padre en cuanto que éste engendra al Hijo —que es toda la razón de su paternidad—, y procede del Hijo en cuanto que el Hijo *caracteriza* al Padre como Padre, también el Espíritu, que procede de esa relación, la *caracterizará* a su vez. No hay inversión del orden trinitario, pero sí hay consideración de la mutua interrelación de las Personas en cuanto que se «caracterizan» mutuamente. Leemos en la *Clarificación*: «Del mismo modo que el Padre es caracterizado como Padre del Hijo que Él genera, el Espíritu —que tiene su origen en el Padre— lo caracteriza de modo trinitario en su relación al Hijo y caracteriza de modo trinitario al Hijo en su relación

al Padre; en la plenitud del misterio trinitario, son Padre, Hijo y Espíritu Santo».

Muchas veces se han considerado generación y espiración separadamente, sacadas del contexto trinitario, como si entre ambas procesiones no existiese, por así decirlo, ningún punto de contacto, es decir, como si la relación Padre-Hijo no estuviese «caracterizada» por el Espíritu Santo que —no lo olvidemos— es coeterno con el Padre y el Hijo. A veces se ha considerado a la generación del Hijo sin ninguna referencia a la espiración, y a la espiración como una procesión sin ninguna referencia a la generación, como si el Espíritu procediese del Padre, no en cuanto Padre, sino en cuanto Dios. El actual ambiente teológico invita a superar estos planteamientos.

He aquí el camino marcado para ello por la *Clarificación*: «El Padre sólo genera al Hijo espirando (en griego, *probállein*) por Él al Espíritu Santo, y el Hijo es generado por el Padre sólo en la medida en que la espiración (en griego, *probole*) pasa por Él. El Padre es Padre del Hijo unigénito sólo en tanto que, por Él y a través de Él, es origen del Espíritu Santo».

Estas frases están conectadas con la afirmación de que son las personas —no la esencia divina— la fuente y término de las procesiones. Y que las relaciones implican mutua referencia. En el documento hay como una consideración circular de estas referencias: el Padre engendra al Hijo espirando por Él al Espíritu Santo; la procesión del Espíritu no es ajena a la generación del Hijo, pues procede del Padre en cuanto Padre. Generación y espiración se encuentran «caracterizadas» por el Espíritu. Al llegar aquí se remite a cuatro textos patrísticos muy significativos, para indicar el contexto en que se deben leer estas afirmaciones. Pertenecen a San Gregorio de Nacianzo, San Cirilo de Alejandría, San Gregorio de Nisa y San Máximo el Confesor.

Tras citar Jn 15, 26, *El Espíritu que procede el Padre*, comenta Gregorio de Nacianzo, «En cuanto procede del Padre, Él no es una criatura; en cuanto que no es engendrado, no es Hijo; en cuanto Él es término medio (*mésos*) entre el Inengendrado y el Engendrado, Él es Dios»¹¹. No es fácil captar el sentido preciso en que el Nacianceno utiliza aquí el término *mésos*. El significado de *mésos* es lo que está en medio. Gallay y Jourjon lo traducen por intermediario¹². El contexto de esta afirmación no ayuda mucho; Gregorio advierte inmediatamente que las procesiones son en sí mismas misteriosas: «Dime en

11. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso teológico*, 31, 8.

12. «...en tant qu'il est intermédiaire entre l'inengendré et l'engendré, il est Dieu» Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 27-31, P. GALLAY y M. JOURJON (eds.), París 1978 (Sch 250), 291.

qué consiste la *agennesía* del Padre, y yo te explicaré la generación (*génensin*) del Hijo y la procesión (*ekpóreusin*) del Espíritu Santo». Pero si esta mediación no está concretada por el Nacianzeno, sí ha dejado claro que la *ekpóreusis* del Espíritu no es totalmente ajena a la relación Padre e Hijo.

A la luz de estas palabras, se deben leer en la *Clarificación* frases como estas: «¿Cuál es el carácter trinitario que la persona del Espíritu Santo aporta a la relación misma entre el Padre y el Hijo? Se trata de la función original del Espíritu dentro de la economía, en relación con la misión y la obra del Hijo. El Padre es el amor en su fuente (cfr. 2, Cor 13, 13; 1 Jn 4, 8. 16), El Hijo es el *Hijo de su amor* (Col 1, 4) (...) El amor divino, que tiene su origen en el Padre, descansa en el *Hijo de su amor* para existir consustancialmente por Él en la persona del Espíritu Santo, el Don de amor».

Se recoge así el fruto de considerar profundamente uno de los axiomas trinitarios en los que ambas tradiciones coinciden plenamente: el Padre es *fons et origo totius Trinitatis*. Si el Padre es la fuente del Amor hecho persona, ese mismo Amor —el Espíritu— ha de caracterizar la relación entre el Padre como fuente del amor, y su Hijo como el Hijo amado. La Palabra eterna del Padre no es una palabra cualquiera, sino que como Palabra de Aquel que es la fuente del Amor, ha de ser ella misma una palabra por la que fluye el amor.

LA MISIÓN DEL ESPÍRITU

La teología ha advertido siempre que las misiones de las Personas divinas son un reflejo de las relaciones intratrinitarias. Jesús nos hace hijos de Dios al unírnos a sí mismo, precisamente porque Él es el Hijo eterno del Padre. San Atanasio y San Basilio son un ejemplo de cómo la teología descubre en las misiones del Hijo y del Espíritu un reflejo de la Trinidad inmanente, precisamente por la radicalidad con que entienden la salvación de los hombres. La obra santificadora del Espíritu —la divinización del hombre— es muestra de que el Espíritu es Dios. Este pensamiento, junto con la homotimia otorgada al Espíritu, vertebra todo el tratado de Basilio sobre el Espíritu Santo.

La relación del Espíritu con Jesús conduce hacia la relación del Verbo y el Espíritu. «Esta función del Espíritu en lo más íntimo de la existencia humana del Hijo de Dios hecho hombre —anota la *Clarificación*—, deriva de una relación intratrinitaria eterna, donde el Espíritu caracteriza —en su misterio de Don de amor— la relación entre el Padre como fuente de amor, y su Hijo amado. El carácter original de la persona del Espíritu como don eterno del amor del Pa-

dre a su Hijo amado, manifiesta que el Espíritu —aún procediendo del Hijo en su misión— es el que introduce a los hombres en la relación filial de Cristo a su Padre, ya que sólo en Él encuentra en relación su carácter trinitario».

Es Jesús quien envía el Espíritu, pero Jesús mismo ha sido ungido como Mesías por el Espíritu. Al mismo tiempo, el Espíritu introduce a los hombres en el misterio de Jesús, porque Él es el Espíritu de Jesús. Una profunda teología de las misiones ayudará no poco a superar el *filioquismo* sin, por ello, separar la procesión del Espíritu de la generación del Hijo. Así lo ven también importantes teólogos ortodoxos: «Otro punto importante del documento de *L'Osservatore Romano* —observa B. Bobrinskoy— es el papel del Espíritu Santo en la economía de la salvación y en la cristología. Es toda una nueva visión de la pneumatología lo que se nos presenta al fin en un documento romano. Estoy convencido de que la función del Espíritu Santo en el misterio de Cristo es determinante para la teología de la procesión eterna del Espíritu Santo y que aquí se encuentra el lugar de la verdadera convergencia de las pneumatologías de Oriente y de Occidente»¹³.

Esto significa dar un especial relieve a la misión del Espíritu como lugar en el que reconocer su procesión eterna. Comporta, por tanto, un decidido esfuerzo por desentrañar la riqueza contenida en la teología de las misiones. Esta tarea lleva consigo dar especial relieve a la dimensión pneumatológica de la cristología. Se propone, pues, una tarea apasionante. Elaborar con mayor profundidad una cristología en la que se pongan de manifiesto los múltiples lazos que unen a Jesús y al Espíritu, y elaborar una pneumatología en la que se ponga de relieve que el Espíritu es enviado por Jesús y lleva a cabo nuestra santificación injertándonos en Él. Él es el Espíritu de Jesús. Los Padres griegos hablaron con frecuencia *del reposo* del Espíritu sobre el Hijo¹⁴. Este «reposo», que refleja la verdad trinitaria de la *circuminsessio*, adquiere una importancia de primer orden en la consideración trinitaria del Espíritu.

13. B. BOBRINSKOY, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, «La Documentation Catholique» 21.I.1996, 89-90.

14. Cfr., p.e., SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 7. Sobre la doctrina patrística en torno a la procedencia del Espíritu, cfr. J.L. LE GUILLOU, *Réflexions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec le Filioque*, en *L'Esprit Saint et l'Eglise. Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de l'Eglise et l'oecumenisme*, París 1969, 194-234. Cfr. también A. DE HALLEUX, *La profession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople*, «Revue Théologique de Louvain» (1979) 5-39; *Patrologie et oecumenisme*, Lovaina 1990; B. BOBRINSKOY, *La mystère de la Trinité*, París 1986, 286-294; B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, en B. SESBOÜÉ (ed.), *Historia de los dogmas I*, Salamanca 1995, 250-267.

El Verbo envía al Espíritu (cfr. Jn 15, 26-27). Si de la misión del Espíritu podemos argumentar su procedencia del Verbo, también será correcto deducir algo de la relación del Verbo al Espíritu al considerar la acción del Espíritu sobre Jesús. El Espíritu unge a Jesús como Mesías y Sacerdote eterno. El Espíritu orienta toda la humanidad de Jesús hacia el Padre. Esta unción manifiesta que el Amor caracteriza la paternidad y la filiación eterna en Dios, precisamente al proceder en la simultaneidad del hoy eterno de Dios como tercera Persona. No se puede hablar de paternidad y filiación sin considerar juntamente con ellas al Espíritu Santo. El Padre espira al Espíritu en y a través de su Verbo. A su vez el Espíritu caracteriza al Padre y al Hijo como Fuente y Palabra del Amor.

